



## Archives de sciences sociales des religions

154 | Avril-juin 2011  
Varia

---

### Ne rien apprendre, tout savoir

Anti-intellectualisme et pratiques d'érudition dans deux sectes hindoues contemporaines

Pascale Lépinasse et Raphaël Voix

---



#### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23109>

DOI : 10.4000/assr.23109

ISSN : 1777-5825

#### Éditeur

Éditions de l'EHESS

#### Édition imprimée

Date de publication : 1 avril 2011

Pagination : 61-78

ISBN : 978-2-7132-2302-0

ISSN : 0335-5985

#### Référence électronique

Pascale Lépinasse et Raphaël Voix, « Ne rien apprendre, tout savoir », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 154 | Avril-juin 2011, mis en ligne le 04 décembre 2013, consulté le 30 avril 2019.

URL : <http://journals.openedition.org/assr/23109> ; DOI : 10.4000/assr.23109

---

Raphaël Voix, Pascale Lépinasse\*

## Ne rien apprendre, tout savoir

### Anti-intellectualisme et pratiques d'érudition dans deux sectes hindoues contemporaines<sup>1</sup>

Deux grandes figures sont traditionnellement associées à des pratiques d'érudition en Inde hindoue, le brahmane lettré ou cultivé (*paṇḍita*, *śiṣṭa*) (Michaels, 2001 ; Pellegrini, 2004), homme marié qui vit dans le monde, et le renonçant (*saṃnyāsin*)<sup>2</sup> qui s'est mis en retrait de celui-ci. Certaines des plus grandes spéculations philosophiques et théologiques sont dues à ces derniers et les plus célèbres renonçants sont des lettrés. Les upaniṣads védiques et certaines écoles de pensée indiennes (*darśana*) – telles que le *sāṃkhya* ou le *yoga* – sont nées dans des milieux de renonçants. Ramanuja (XI<sup>e</sup> siècle), Nimbarka (XII<sup>e</sup> siècle), Madhva (XII<sup>e</sup> siècle) et Vallabha (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècles), pour ne citer que les fondateurs des Quatre traditions sectaires (*catuḥ-saṃpradāya*) orthodoxes du vishnouisme, sont tous des *ācārya* qui, par leur érudition, ont dominé la scène intellectuelle de leur époque et sont parvenus à imposer au travers de disputations sur le sens des

---

\* Les auteurs tiennent à remercier Catherine Clémentin-Ojha, Véronique Bouillier et les coordinatrices de ce numéro pour leurs remarques et suggestions.

1. Conformément à l'usage sociologique qui en est fait depuis la fin du XIX<sup>e</sup> siècle dans les études traitant de l'Inde hindoue, le terme « secte » – que nous emploierons indifféremment avec l'expression de « mouvements sectaires » – désigne tout mouvement religieux fondé sur l'adhésion volontaire, à la différence de la caste à laquelle un hindou appartient par la naissance (Shah, 2006). Aucune connotation péjorative ne lui est donc associée. Sous cette même désignation coexistent des groupes et des mouvements socioreligieux d'époques et de régions distinctes et qui divergent entre eux par leur organisation, leur doctrine et leur transmission mais aussi par les termes employés pour se désigner. Une typologie de la secte hindoue et de ses différentes manifestations que sont les « traditions sectaires » (*saṃpradāya*), « chemins » (*panth*), « voie » (*mārga*), « communauté » (*saṅgha*), « société » (*samāja*), « mission » (*mission*, terme repris de l'anglais), etc., fait aujourd'hui défaut aux études indiennes.

2. Nombre de sectes hindoues comptent en leur sein un ordre de « virtuoses » religieux pratiquant le célibat et/ou la chasteté à des fins spirituelles. À la suite de C. Clémentin-Ojha (2006), nous les désignons par le terme d'« ascète ». Le terme de renonçant est ici utilisé, soit pour qualifier la figure brahmanique du quatrième *āśrama* (étapes ou âges de la vie), soit pour désigner le renonçant monastique. Selon la terminologie employée, si le renonçant est un type d'ascète, tout ascète n'est donc pas un renonçant. Sur la manière dont les indianistes français font usage du terme « monastère » en hindouisme, tout en évitant de parler de moines, voir Bouillier (2009).

Écritures (*śāstrārtha*) leur lecture du Vedānta<sup>3</sup>. Les monastères de différentes obédiences sont devenus des centres de scolastique importants dans lesquels, de nos jours encore, le débat est régulièrement encouragé. Les jeunes disciples qui ont choisi le renoncement sont ainsi formés à la rhétorique afin de pouvoir réfuter les arguments des autres traditions religieuses et soutenir leur doctrine par des arguments valides, et ce même dans des traditions qui, en apparence, privilégient l'expérience mystique personnelle<sup>4</sup>.

Ce schéma, trop rapidement esquissé, de l'importante connexion de la philosophie et du milieu des renonçants, nous amène à interroger l'articulation entre pratiques d'érudition<sup>5</sup> et ascèse dans l'hindouisme. En quoi l'érudition participe-t-elle de la quête de salut ? Quelle place les sectes hindoues accordent-elles à l'étude et aux savoirs textuels ? Le renoncement favorise-t-il ou requiert-il l'étude ? Sans prétendre répondre à l'ensemble de ces questions, on tentera d'analyser les liens entre pratiques d'érudition et ascèse (*sādhana*), tels qu'ils sont donnés à voir au sein de deux mouvements sectaires nés à l'époque contemporaine. Le premier est Ananda Marga (littéralement, la Voie de la Félicité), un groupe shivaïte fondé au Bengale, en 1955, par Prabhat R. Sarkar (1920-1990). Le second est la Brahma Kumaris World Spiritual University (BKWSU) (littéralement l'Université spirituelle mondiale des célibataires de Brahma)<sup>6</sup>, un groupe vishnouïte créé en 1937 dans le Sindh – région devenue depuis 1947 pakistanaise – par Lekhraj K. Kripalani (1871-1969). Il ne s'agit pas ici de comparer terme à terme ces deux sectes, mais de chercher à comprendre la place qu'y tiennent les pratiques d'érudition. Ce qui est singulier dans la fondation de ces deux mouvements, c'est que ni Sarkar ni Lekhraj n'appartenaient au groupe social qui dans l'hindouisme s'est arrogé le droit d'enseigner. Ils n'étaient pas brahmanes, ne détenaient pas non plus leur autorité religieuse de leur inscription dans une quelconque lignée de transmission spirituelle précédemment connue (*paramparā*)

3. Sur le rôle des débats dans l'émergence de la philosophie indienne de manière générale, voir Hulin (2008). Pour la tradition Madhva, voir Sarma (2003 : 97-111).

4. Romila Thapar note ainsi que « In the post-first millenium AD when monastic centres as the nuclei of renunciators became economically self-sufficient through grants and endowments. The monastic system of encouraging literacy (...) was now reinforced by the vogue for scholasticism. The plethora of manuscripts which are a hallmark of these times came frequently from monastic or near-monastic centres of various ideological persuasions » (1981 : 295). Sur la manière dont, par exemple, les vishnouïtes du Bengale (*gauḍiṇī vaiṣṇava*) fondent la dévotion qu'ils prêchent sur un édifice argumentaire et philosophique solide, voir Gupta (2007).

5. À l'instar de J.-P. Albert (dans ce volume), le terme d'érudition est entendu ici comme le « savoir approfondi fondé sur des sources historiques, des documents », à ceci près que ces documents peuvent être écrits ou oraux. L'Inde classique attache en effet une grande importance à l'oralité savante, importance qui n'a jamais cessé même après l'introduction de l'écrit. Cette déconsidération de l'écrit trouve son origine dans le fait que toute la puissance du Veda réside dans sa forme sonore (*śabda*), laquelle doit donc être strictement conservée et c'est aux brahmanes que revient, de manière héréditaire et exclusive, cette charge. Sur l'art de la mémoire et la dévaluation de l'écriture en Inde, voir Ghurye (1950), Malamoud (2002 ; 2005).

6. Le terme *kumārī* renvoie généralement à une fille non mariée, une célibataire.

et enfin, quoiqu'ayant créé des ordres monastiques, n'étaient, ni l'un ni l'autre, renonçants. Pour autant, ces deux cas<sup>7</sup> donnent à voir comment l'érudition est mobilisée dans un contexte sotériologique qui valorise la médiation indispensable et exclusive d'un maître. Ananda Marga et BKWSU ont, en effet, été fondés *ex nihilo* par un guru considéré par ses disciples comme une incarnation divine (*avatāra*)<sup>8</sup>. Au-delà de leurs différences doctrinales, liturgiques et organisationnelles, ces deux mouvements partagent la conception que la libération s'obtient, en dernier ressort, par la grâce (*kṛpā*) du maître. Elle n'est donc pas le fruit du seul effort de l'individu lui-même.

Ananda Marga et BKWSU sont tous deux formés de disciples ascètes et de disciples laïques. Bien que numériquement inférieurs (deux mille chez les BKWSU et mille cinq cents dans Ananda Marga), les ascètes constituent le cœur de chacun des groupes et sont, pour parler en termes wébériens, des « virtuoses religieux », à la fois uniques détenteurs du savoir initiatique et engagés dans une ascèse intense. Les laïcs représentent la masse du mouvement, ils sont plusieurs dizaines de milliers au sein d'Ananda Marga, plusieurs centaines de milliers dans la BKWSU. Ananda Marga et la BKWSU sont tous deux engagés dans un intense prosélytisme qui s'exprime dans des œuvres philanthropiques et caritatives (travail social, développement et humanitaire) au travers de structures de type ONG. Ils sont également fortement impliqués dans le domaine de l'éducation. Ananda Marga ne compte pas moins de mille deux cents écoles au Bengale occidental, tandis que la BKWSU en a fondé une dizaine et établi plusieurs partenariats avec des structures enseignantes déjà existantes.

Nous baserons notre observation sur des données ethnographiques recueillies au cours de deux enquêtes de terrain de longue durée au sein d'Ananda Marga et auprès de la BKWSU<sup>9</sup>. Il s'agit de chercher, à travers deux études de cas, à saisir quelques-unes des modalités du rapport à l'érudition, telles qu'elles se dégagent des représentations et des usages vernaculaires. Dans la première partie, concentrant essentiellement l'analyse sur Ananda Marga, nous nous interrogerons sur la valeur ambivalente accordée aux pratiques d'érudition dans la démarche ascétique. Et dans la seconde partie, plus particulièrement illustrée par la BKWSU, nous nous intéresserons à la volonté de se constituer en université dans une démarche prosélyte.

---

7. Sur la pensée par cas, voir Passeron, Revel (2005 : 9-44).

8. Sarkar est ainsi connu par ses disciples comme Anandamurti (littéralement « l'incarnation de la Félicité ») ou plus affectueusement *bābā*, littéralement « Père » mais également un épithète du dieu Śiva au Bengale. Lekhraj est également connu comme *bābā*, ou encore « *Dādā* », grand-père.

9. Ces enquêtes de terrain ont été conduites dans le cadre de thèses de doctorat en ethnologie. Tous les détails concernant les conditions de réalisation, les personnes rencontrées, les lieux visités, etc., se trouvent pour Ananda Marga dans Voix (2010 : 29-45) et pour la BKWSU dans Lépinasse (2005 : 101-138).

## La place ambivalente de l'érudition chez les Ananda Margis

Prabhat Ranjan Sarkar<sup>10</sup>, le fondateur d'Ananda Marga, naît en 1921 à Jamalpur dans une famille bengalie originaire de l'ancien royaume de Bardhaman (Burdwan). À l'instar de plusieurs réformateurs hindous bengalis célèbres – Vivekananda (1863-1902) ou Aurobindo Ghose (1872-1952) – Sarkar est issu de la caste des *kāyastha* dont les membres se destinent traditionnellement aux métiers de scribes ou de clercs. Alors qu'ils bénéficient d'un statut social élevé – ils appartiennent à cette bonne société hindoue désignée couramment par l'expression de *bhadraloka*<sup>11</sup> –, les *kāyastha* sont considérés comme des *śūdra* sur le plan rituel. Traditionnellement, ils n'ont donc pas accès aux savoirs des lettrés classiques : il leur est, par exemple, interdit d'étudier le Veda.

Entre 1939 et 1941, Sarkar fait ses études supérieures au Vidyasagar College de Kolkata, une institution encore marquée par l'aura de son fondateur, le Pandit Isvarchandra Vidyasagar (1801-1891), célèbre réformateur bengali qui forme de nombreuses personnalités politiques de l'époque. Sarkar y acquiert ce qui constitue le bagage intellectuel de la société hindoue urbaine et éduquée. Marqué à la fois par la pensée européenne et par l'esprit des grands réformateurs bengalis, l'enseignement qui y est dispensé va du positivisme d'Auguste Comte (1798-1857) à l'utilitarisme de Jeremy Bentham (1748-1832), de la littérature européenne à l'œuvre de Rammohan Roy (1772-1833) ou Vivekananda. Sarkar s'y imprègne d'une vision rationnelle et scientifique du monde et y découvre l'idéologie du progrès, fondée sur les idées de « raison » et de « justice ». Comme une bonne part de l'élite urbaine bengalie hindoue, il considère l'homme comme le moteur de sa propre histoire, a foi dans la science et n'hésite pas à juger négativement les institutions politiques coloniales et à souhaiter leur transformation (Ray, 1995). Sarkar quitte Kolkata, en 1941, pour rejoindre sa ville natale où, comme son père, il devient comptable dans l'administration des chemins de fers. Ses collègues de l'époque se souviennent de lui comme d'un employé consciencieux aimant s'adonner à la « conversation entre amis » (*addha*), l'activité de sociabilité par excellence à l'époque, au Bengale (Chakrabarty 2009 : 271-316).

Au début des années cinquante, alors que l'Inde vient d'accéder à l'indépendance, Sarkar se pose en instructeur spirituel. Il enseigne individuellement à

10. *Sar-kār*, est un titre d'origine persane que portaient les ministres des nababs au Bengale. Devenu nom de famille, il indique un certain niveau d'éducation et désigne souvent un « agent de recouvrement » (*bill collector*) ou un chef (*chief*) au sein de l'administration (Datta, 1981 : 141, 156).

11. Difficile à traduire, le terme désigne littéralement les gens (*loka*) courtois ou éduqués (*bhadra*). Il englobe les brahmanes, *vaidya*, *kāyastha* ainsi que les membres du Brahmo Samaj. Loin d'être homogène, la catégorie de *bhadraloka* est traversée par d'importantes distinctions sociales et culturelles. Si l'on y trouve des maharajahs et d'importants propriétaires terriens, les employés de moindre statut et mal payés constituent la majorité de cette élite. Sur un état des lieux des questions autour de ce terme, voir Joya Chatterji (2002 : 1-17).

quelques personnes de son entourage une pratique rituelle tantrique (*tāntrika*) qui associe récitation mantrique (*mantra mānasika japa*), contrôle du souffle (*prāṇāyāma*) et visualisation du corps imaginal, dans un but de méditation (*dhyāna*). Lors de l'hiver 1954, il rassemble ses premiers disciples pour former un mouvement socioreligieux qu'il souhaite panindien. Il confère ainsi à certains disciples – d'abord des laïcs, puis, à partir de 1962, exclusivement des ascètes – l'aptitude à donner eux-mêmes l'initiation, ce qui permettra à la secte naissante de se développer rapidement. Des rencontres (*darśana*, littéralement « visions ») collectives avec le maître sont organisées dans différentes villes du Bengale et du Bihar. S'ils contribuent à la construction d'une identité sectaire, ces regroupements sont aussi l'occasion pour Sarkar de transmettre un enseignement. Il y délivre, sur des thèmes qui sont très différents, des saints sermons (*pravācān*), lesquels sont systématiquement retranscrits, édités puis publiés, grâce à des disciples compétents en la matière <sup>12</sup>.

Ces écrits – pas moins de quatre cent trente-neuf ouvrages en 2010 –, forment aujourd'hui le corpus sectaire d'Ananda Marga. Leur contenu se caractérise par l'association d'un projet de réforme sociopolitique à une doctrine sotériologique. Influencé par les grands réformateurs bengalis déjà cités, Sarkar aspire à transformer la société qui l'entoure. Il reprend ainsi à son compte les réquisitoires dressés par ses prédécesseurs contre nombre de coutumes traditionnelles hindoues (les plus significatives étant le culte des images divines, l'interdit du remariage des veuves et la dot). À cela, il ajoute une critique acerbe de l'institution démocratique indienne naissante. Selon lui, le droit de vote accordé à une population qu'il juge encore trop peu éduquée profite aux hommes politiques démagogues. Influencé par son milieu d'origine, il en appelle à un système élitiste et moral de gouvernement par les plus vertueux (Voix, 2011 : 171-172). Cette transformation de la société est pour Sarkar inséparable d'une mutation individuelle de la personne du disciple qui doit s'effectuer par une ascèse mêlant aux rituels tantriques déjà évoqués, des pratiques de purification et de dévotion (*bhājana*, *kīrtana*, *sevā*, *pūjā* au maître). Comme en témoigne la devise sectaire : « Pour sa libération individuelle, pour le bien du monde » (*ātmanokṣārtham jagadhitāya*), Ananda Marga se constitue donc à la fois comme une voie de salut et un mouvement de réforme sociale.

---

12. Sarkar s'exprimait généralement en bengali, mais parfois en anglais et/ou en hindi. Publié d'abord dans la langue dans laquelle ils ont été prononcés, ses discours font ensuite l'objet de traductions. Sans être des lettrés traditionnels, les premiers disciples de Sarkar sont issus du milieu social, bien particulier, des employés (*cākure*) modestes de la bonne société bengalie (*bhadrāloka*). Ils occupent ainsi des emplois (greffier, comptable, etc.) qui requièrent l'écriture, la classification et l'archivage de documents. Grâce à ce système efficace de publication, les règles d'organisation de la secte ainsi que la sotériologie du groupe sont fixées par écrit dès les premières années d'existence de la secte. Comme dans d'autres sectes hindoues, elles sont partie intégrante du Canon sectaire et font encore autorité aujourd'hui (Olivelle, 1984).

Mais ce n'est pas tout. L'enseignement de Sarkar semble travaillé par une ambition totalisante, celle de couvrir tous les champs du savoir. Outre les écrits sotériologiques et sociopolitiques, le canon sectaire inclut ainsi des ouvrages traitant d'agriculture, de pédagogie scolaire, de bioéthique, etc. La secte classe ainsi l'œuvre de Sarkar en dix sections : 1- traités politiques (*nītiśāstra*) ; 2- traités sur le *dharmā* et la philosophie (*dharmasāstra* – *darsanaśāstra*) ; 3- traités sociaux (*samājaśāstra*) ; 4- ouvrages sur science de la santé (*svāshya bijñāna*) ; 5- histoire (*itihāsa*) ; 6- environnement et agriculture (*paribēśa, krkṣi*) ; 7- réflexions sur la société, science, néo-humanisme, enseignement (*samājikacintā, vijñāna, navya-mānavatāvada, śikṣa*) ; 8- éléments science du langage, grammaire et dictionnaires (*bhāṣabijñāna, byākaraṇa, śabdakoṣa*) ; 9- chants dévotionnels (*saṅgīta*) ; 10- compilations (*saṅkalana*). Bien qu'il ne soit pas un lettré classique – il n'est pas né brahmane –, Sarkar a reçu une éducation secondaire et supérieure qui explique en partie ses compétences de polygraphe.

Aux yeux des disciples, la diversité de ces enseignements reflète, et donc prouve, l'omniscience du maître. Ceux-ci s'efforcent ainsi de minimiser toutes les connaissances que Sarkar aurait pu acquérir antérieurement. Refusant l'idée que le savoir de leur maître puisse provenir de lectures ou de l'étude, les disciples usent de divers stratagèmes pour montrer que ce dernier possède une connaissance infuse. Ils font par exemple visiter la maison de Sarkar en soulignant qu'elle ne comporte pas de bibliothèque, ce qui dans le contexte socioculturel du Bengale urbain des *bhadraloka* est inhabituel. Lorsque l'ethnologue évoque la ressemblance entre certains des enseignements de Sarkar et ceux des réformateurs hindous qui lui sont antérieurs, les disciples prétendent à la singularité de ceux de leur maître. On comprend ainsi que, pour les disciples, l'autorité de Sarkar ne repose pas sur sa capacité à transmettre une pensée qu'il aurait reçue. Il leur importe de présenter sa doctrine non comme le fruit d'une tradition, mais comme celui d'une révélation<sup>13</sup>. Pour bien comprendre ce point, ce n'est donc pas au modèle traditionnel du guru qu'il faut faire appel, mais à celui de l'avatar. À leurs yeux, Sarkar n'est pas un maître érudit qui gloserait les Écritures, mais une « descente » divine qui, par sa parole, offre une « révélation »<sup>14</sup>. Et c'est parce

---

13. La prétention à la singularité de l'enseignement de Sarkar n'implique cependant pas une rupture totale avec la tradition. À l'instar de nombreuses hagiographies de saints hindous (Bouillier, 2009 : 172 ; Snell, 1994 : 5-6), celle de Sarkar rapporte une anecdote prouvant sa connaissance en matière religieuse : le lendemain de la Grande Nuit consacrée à Śiva (*Śivarātri*) Sarkar, encore enfant, aurait récité spontanément le *mantra* particulier au culte de Śiva dont seul le prêtre officiant avait la connaissance (Vijayananda, 1994). Cette anecdote peut être interprétée comme la démonstration rassurante sinon d'un attachement à, tout au moins d'une connaissance de la tradition hindoue.

14. Le statut de Révélation accordé aux paroles de Sarkar doit se comprendre au regard de l'importance que tient cette notion dans l'hindouisme. Notons que cette révélation n'est pas tout à fait close aujourd'hui. Régulièrement, des discours oubliés réapparaissent et sont édités. Le responsable du département chargé de transcrire, traduire et publier l'ensemble des discours de Sarkar estime qu'il reste plus de deux cent soixante et un ouvrages à publier en anglais, ce qui, selon son pronostic, nécessiterait encore soixante-sept années de travail.



qu'elle est considérée comme telle que le devoir premier des disciples est de la conserver et de la diffuser, opérations auxquelles s'attache le département des publications d'Ananda Marga.



Disciples laïcs d'Ananda Marga responsables de la vente des ouvrages sectaires, Tiljala, Kolkata (photographie Raphaël Voix, 2010)

Le statut divin accordé à la parole du maître va de pair avec une dévalorisation générale de toute autre source de connaissance. Sarkar lui-même distingue la connaissance mondaine (*aparājñāna*) de la connaissance de l'absolu (*parājñāna*). Ces deux types de connaissance se différencient par leur nature et par la méthode d'apprentissage qu'ils requièrent. La connaissance mondaine couvre un champ limité et s'acquiert par un travail de l'intellect (*buddhi*). À l'inverse, la connaissance de l'absolu couvre un champ sans limites : elle est transcendantale, éternelle et immuable. Elle n'est pas le fruit de l'intellect, mais l'aboutissement d'une dévotion profonde pour le maître. Pour Sarkar, comme pour ses disciples, seule cette connaissance est libératrice. Ainsi, dans ses sermons annuels, appelés « sentences sur la félicité » (*ānanda-vāṇī*), Sarkar invite ses disciples à cultiver la seule connaissance de soi (*nijeka jñāna*) (Anandamurti, 1991 : 10). De leur côté, les disciples, prient quotidiennement leur maître de les délivrer de l'ignorance par l'application de sa connaissance (*jñāna*) de l'absolu <sup>15</sup>.

Sarkar dévalorise ainsi la connaissance mondaine, qu'il présente non seulement comme inutile à la quête de libération, mais également comme un obstacle

15. *ajñānatimirāndhasya jñānāñjanaśālākayā | cakñūrunmilitaṃ yena tasmai śrīgurave namaḥ* || versets tirés du *Skanda Purāṇa* (Arunācala Khaṇḍa ; Uttarārḍha : 67).



à cette dernière. L'accumulation de connaissances mondaines instillerait chez le disciple une fierté contraire à l'humilité, laquelle est considérée comme indispensable à l'acquisition de la connaissance libératrice. Pour la cultiver, le disciple doit adopter une attitude modeste et faire table rase de ce qu'il sait. Par ailleurs, Sarkar dénonce le caractère illusoire des savoirs mondains. Il explique également que leurs excès risquent de donner une vision pessimiste de l'existence. En développant outre mesure leur esprit critique, les « intellectuels » auraient tendance à développer une certaine causticité. La « tradition intellectuelle » (*buddhijñi sampradāya*) détournerait l'individu de la quête de la connaissance libératrice tout en le maintenant dans l'illusion de la connaissance. La valorisation excessive de l'intellect maintiendrait l'être humain à un stade inférieur de son développement (*ibid.*) « Hormis la connaissance de soi (*ātmajñāna*), aucun type de connaissance n'a de valeur » déclare Sarkar (Anandamurti, 1979-1980 : V).

L'anti-intellectualisme que reflètent ces différentes paroles de Sarkar n'est pas inédit en hindouisme. Il illustre l'opposition entre compréhension intellectuelle et compréhension perceptive que l'on trouve dans nombre de traditions dévotionnelles hindoues. Les « Saints-Poètes » (les Sants : Jnandev, Kabir, etc.) du Moyen Âge indien, qui s'exprimaient dans les langues vernaculaires de l'Inde du nord, ont, chacun à leur manière, exprimé leur défiance vis-à-vis de toute démarche intellectuelle. Dans l'hindouisme moderne, Vivekananda a régulièrement condamné les débats de brahmanes, qu'il appelait des « jongleries intellectuelles » (*intellectual jugglery*) et incité ces derniers à mieux agir dans le monde (Bharati, 1970 : 272). De son côté, Swami Shivananda (1887-1964), fondateur de la Divine Life Society, a également dénoncé la « pédanterie » de ces « érudits engagés dans de vaines discussions », les encourageant à diriger leur énergie dans la « contemplation divine » (Sivananda, 1941 : 276). Quant au Bengale, région connue pour avoir été tardivement brahmanisée, les plus illustres des saints hommes et saintes femmes sont des mystiques extatiques, davantage que des lettrés<sup>16</sup>.

Le système de recrutement des disciples illustre le peu d'estime dans laquelle est tenue l'érudition mondaine au sein d'Ananda Marga. Les ascètes sont généralement recrutés très jeunes – entre seize et vingt ans – et encouragés à abandonner les études supérieures afin d'embrasser la carrière d'ascète au sein d'Ananda Marga. Alors que, traditionnellement, le renoncement peut être vécu comme *le* mode de vie idéal pour se livrer à l'étude<sup>17</sup>, ce n'est pas, on le voit, la motivation

---

16. Plus que Vamaksepa (1837-1911) ou Anandamayi Ma (1896-1982), le plus célèbre des saints bengalis est Ramakrishna (1836-1886) dont une des hagiographies raconte qu'un maître d'école, habitué à l'érudition lettrée, fut très impressionné en apprenant que celui-ci n'avait jamais lu d'ouvrage de sa vie. Demandant à une servante, si le maître lisait beaucoup d'ouvrages, celle-ci lui répondit en s'interrogeant : « Pourquoi devrait-il lire des livres ? Tout est dans sa parole ! » (Sarkar, 1992 : 1543). D'autres figures de saints illettrés ont réussi à attirer autour d'eux des dévots lettrés.

17. Dans l'Inde moderne, le parcours de Dayananda Sarasvati (1824-1883), fondateur de Ārya samāj, est à cet égard exemplaire. Brahmane orthodoxe shivaïte (smārta-śaiva), Dayananda Sarasvati témoigne dans son autobiographie que c'est parce qu'il aimait beaucoup étudier et

première qui guide les disciples Ananda Margi dans la voie de l'ascétisme. Si les disciples renoncent à la vie de famille, c'est essentiellement pour se consacrer entièrement à la mission que leur a confiée leur maître. La plupart d'entre eux sont mus par le désir d'agir dans le monde en se consacrant à différentes œuvres caritatives.

De manière paradoxale, c'est pourtant bien à une démarche d'érudition que doivent, en partie, se livrer les disciples qui souhaitent devenir ascètes. Avant de prendre l'initiation qui fera de lui un ascète, le disciple doit d'abord suivre une formation, d'une durée d'une à trois années, pendant laquelle il est cloîtré dans un monastère spécifique (*maṭha*). Il est alors considéré comme un *brahmacārī*, terme ancien qui désigne de nos jours « une personne qui a récemment pris l'habit religieux et qui passe un temps d'épreuve » (Lorenzen, 1972 : 92). Durant cette période le *brahmacārī* a pour devoir de se vouer entièrement à son perfectionnement spirituel. Le célibat et la pratique d'exercices spirituels réguliers constituent le socle de son ascèse. Mais l'étude tient également une place centrale. De la même manière que, dans le brahmanisme, le *brahmacārī* se consacre traditionnellement à la quête de l'Absolu (*brahman*) au travers de l'apprentissage des textes védiques, le *brahmacārī*, au sein d'Ananda Marga, se voue à l'étude des œuvres de son Maître qu'il considère comme une révélation. Aussi, le temps qui n'est pas consacré à la pratique des exercices spirituels est dévolu à l'étude de l'enseignement de Sarkar, enseignement qu'il devra prêcher une fois entré en renoncement. Si l'érudition n'est pas valorisée lorsqu'elle a trait à la connaissance mondaine, elle l'est, en revanche, lorsqu'elle concerne la connaissance libératrice, c'est-à-dire à la connaissance approfondie des Écritures du maître. Dans cette perspective, le *brahmacārī* suit des cours (*lessons*) d'instruction religieuse. Il suit un « programme » (*syllabus*) qu'il note sur un « cahier de textes » (*Ācārya Diary*) et dont le bon apprentissage est validé par un « examen » (*exams*). Notons qu'en usant d'un tel vocabulaire, Ananda Marga manifeste une préoccupation commune à de nombreuses sectes hindoues contemporaines qui cherchent à inscrire leur tradition religieuse dans l'universalité de la pensée académique. Les Brahma Kumari en offrent, nous allons le voir, un exemple parlant.

## Les Brahmas Kumaris ou les étudiants-disciples d'une université-secte

Dans son rapport à l'ascèse et l'érudition, la BKWSU partage de nombreux traits avec Ananda Marga. Fondée en 1937 dans le Sindh, la secte s'est déplacée sur le mont Abu, au Rajasthan, en 1951, puis s'est développée partout en Inde

---

que le stade de vie du renoncement (*saṁnyāsa-āśrama*) est très pratique pour cela, qu'il choisit de prendre le renoncement (*saṁnyāsa*), voir Sarasvati (1985 : 4). Il se démarquera tant par son niveau élevé d'érudition que par ses qualités de prêcheur (*upadeśaka*). Sur ce point, voir Jordens (1997 ; 1998).

et dans le monde grâce à la création d'innombrables centres de « Raja Yoga ». Un second siège mondial se trouve désormais installé à Londres.

Son fondateur, Dada Lekhraj (1871-1969), valorisait méditation et transe au détriment de l'apprentissage des Textes. Ni brahmane ni renonçant, mais simple commerçant diamantaire pratiquant ponctuellement la méditation, c'est au travers de visions à caractère surnaturel que lui furent révélées la philosophie millénariste et les pratiques yogiques enseignées depuis par la secte. L'ensemble est regroupé sous l'appellation de *gyan* – terme issu du sanskrit *jñāna*, « connaissance libératrice ». Comme dans Ananda Marga, le terme désigne avant tout la philosophie et la pratique de vie – les BK « entrent en *gyan* » comme dans les ordres – ainsi que le charisme que ce niveau de conscience confère infailliblement.

Considéré à la fois comme moyen et fin, pratique et savoir absolu, *gyan* se vit à travers plusieurs disciplines mentales et physiques, à commencer par : méditation, chasteté, strict végétarisme, sobriété, étude. Les cinq cent mille adeptes de la BKWSU, surnommés « BK », sont invités à se détourner de toute forme de connaissance mondaine pour ne se consacrer qu'à *gyan*. Si l'étude y tient une place majeure – la BKWSU se targue d'être une université et ses membres se déclinent en *teachers* et *students* –, elle s'occupe exclusivement des « paroles de Brahma » (*murlī*), terme désignant les enseignements du maître fondateur. Ces dernières n'expriment rien moins que la parole divine, régulièrement révélée à Dada Lekhraj de son vivant, et transmise dans la continuité depuis sa mort grâce à un phénomène de transe institutionnalisée. Plusieurs fois par an, Lekhraj et Dieu s'incarnent sous le nom de Brahma Baba en Dadi Gulzar, l'une des sœurs supérieures de la BKWSU, afin de développer *gyan* et de dicter aux disciples BK leur conduite. Depuis la fondation de la BKWSU, les *murlī* ont été scrupuleusement recueillies et compilées par écrit par les sœurs chargées de cette tâche. Le Canon continue donc de s'enrichir, ce qui permet aux BK de justifier leur adhésion inconditionnelle au mouvement : son unicité et sa force tiendraient du fait que Dieu en personne transmet la Connaissance – nul autre savoir ne pouvant donc lui être comparé. Chaque matin, la même « parole de Brahma » est ainsi lue et commentée dans tous les centres du monde.

Si Lekhraj a peu écrit, il a, en revanche, légué le rôle de cerveau de la BKWSU à l'un de ses disciples, Jagdish Chander. D'une culture encyclopédique, faisant figure de savant de l'université, il est l'auteur de soixante-dix ouvrages qui établissent la totalité de l'Enseignement dispensé par la BKWSU, en abordant des disciplines aussi diverses que l'histoire, la géographie et la géologie, la biologie et la physiologie, la théologie et la spiritualité. Chander y examine chaque aspect de l'aventure humaine et planétaire à la lumière des croyances de la BKWSU, afin que celle-ci ait réponse à tout. Quitte à bousculer toutes les thèses avancées par les scientifiques. Les ouvrages de Chander composent, eux aussi, des *gyan*, même s'il s'est avéré au fil des entretiens que les adeptes du mouvement sont loin d'en avoir lu la totalité ! Ils représentent pourtant le « socle » à partir duquel

la BKWSU définit sa spécificité et entend justifier la justesse de son message. Les *murlis* présentées plus haut en reprennent ponctuellement l'essentiel, résumant en quelques sentences les conclusions de Chander. Ainsi se confondent et se renforcent mutuellement dans les *murlis* les propos révélés à Lekhraj, d'une part, et les allégations de type scientifique avancées par Chander, d'autre part. Par exemple, l'un des sujets soulignés quasi systématiquement par la *murlī* du jour concerne la fin du monde. Non seulement Brahma Baba affirme son imminence à chacune de ses « descentes », mais Jagdish Chander s'attache-t-il à démontrer « historiquement » que cette destruction n'est autre que la grande guerre du *Mahābhārata*, relatée dans l'épopée du même nom (et probablement rédigée vers le IV<sup>e</sup> siècle de notre ère) : les textes sanskrits se seraient fourvoyés en la situant il y a quelques centaines de milliers d'années puisqu'elle serait, selon Chander, à venir. La certitude de son imminence maintient les BK dans l'urgence : ces derniers sont encouragés à accélérer leur indispensable transformation en anges afin de pouvoir faire face à la disparition ultime de l'univers et d'être les élus de l'Âge d'or qui succédera à notre ère de calamités.

La BKWSU considère l'âge d'or – plus ou moins assimilé aux temps védiques – comme l'ère de la science infuse, et l'oppose à notre « âge de fer », *kaliyuga*, placé sous le règne de l'ignorance<sup>18</sup>. Selon la doctrine du groupe, les hommes de l'Inde antique (*bhārata*) maîtrisaient tous les savoirs et détenaient tous les pouvoirs ; esclaves des forces obscurantistes, ceux de l'Inde moderne ne sont plus aptes à étudier. Or il se trouve que la tradition sanskrite ne considère pas le *kaliyuga* comme propice à l'étude. Les conditions de vie (rythme, environnement, etc.) y seraient contraires, et l'urgence d'autopurification se ferait si prégnante, que l'individu ne possède ni le temps ni les capacités de s'y atteler. Il lui faut une voie simplifiée et rapide, accessible à tous et n'engageant pas l'intellect : la dévotion (*bhakti*). Lorsque cette dernière s'adresse au guru, l'absolue connaissance qu'il incarne se transmet subtilement au disciple, sans nul besoin pour lui de se pencher sur les textes. Ce dernier se contentera d'être apte à justifier sa pratique et à en démontrer les fondements, objectifs et rationalité, afin de ne plus prêter le flanc aux critiques répétées assimilant volontiers l'hindouisme à une foi superstitieuse aveugle et infantilissante depuis les orientalistes du XIX<sup>e</sup> siècle. Cette exigence est d'autant plus soutenue à l'égard des noyaux d'ascètes que la renommée et l'expansion de la BKWSU tiennent sans aucun doute au nouveau profil qu'elle confère à ses ascètes. En effet, le renoncement n'est pas uniquement exigé

---

18. Les *Purana*, « récits antiques » rédigés entre le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. et le XII<sup>e</sup> après, qui rassemblent à la fois les mythes et les légendes des dieux hindous, ainsi que les principales théories du temps cosmique, envisagent un temps cyclique et éternel (*kalpa*), divisé en quatre âges (*yuga*) : *sat yuga*, ou *kritayuga* = « âge de vérité » ou « âge accompli », « parfait » ; *treta yuga* = « la triade » ; *dwapar yuga* = « âge caractérisé par deux » et *kali yuga* = « âge noir » ou « mauvais ». Ce dernier correspond à la période la plus infernale de l'humanité. Voir Renou (1985 : 550).

des seuls résidents du mont Abu et des multiples centres de Raja Yoga : les disciples que l'on pourrait dire « laïcs » parce qu'intramondains sont en fait sommés d'observer exactement la même discipline rigoureuse, tout en conservant leurs activités professionnelles et leur vie familiale, afin de se montrer exemplaires et d'agir en prosélytes.

Malgré la dépréciation observée de l'érudition, à l'exception de celle qui émane du « maître avatar », on ne peut qu'être frappé par l'omniprésence du concept d'éducation dans la BKWSU. L'organisation se livre en effet à une sur-enchère de réalisations (écoles, académies, laboratoires, etc.), supports d'une intense propagande. ONG elle aussi, la BKWSU s'autodésigne par le terme d'« université » (*vidyāpīṭha*) et non de « tradition sectaire » (*sampradāya*), ou encore d'ashram, ce qui évite de la réduire à une organisation religieuse limitée à un contexte géographique et culturel, et permet d'annoncer sa vocation universelle<sup>19</sup>. La BKWSU se plaît à affirmer que son enseignement s'appuie sur un programme d'étude rationnel, planifié et progressif, dans la crainte manifeste d'être assimilée à une assemblée d'illuminés uniquement mus par la foi aveugle (les BK sujets à la transe spontanée sont par exemple priés d'éviter d'entrer en transe en public, et les *murlis* réduisent régulièrement l'hindouisme de la *bhakti* à un ensemble de croyances infantilissantes maintenant les dévots dans l'obscurantisme). Rappelons que les disciples sont présentés et se désignent eux-mêmes comme des « étudiants », même si entre eux ils s'appellent « frères » et « sœurs », et non comme des disciples, choix révélateur de la valeur accordée à l'éducation. Tout prétendant au *membership* s'engage avant tout à suivre les « cours de sept jours » (*Seven days courses*), autrement dit un enseignement quotidien pendant une semaine, durant lequel un BK confirmé lui explique la doctrine du groupe (amplement basée sur les théories de Chander), en soulignant les erreurs dans lesquelles le monde extérieur se fourvoie. Entrée en *gyan*, la nouvelle recrue est tenue de se lever chaque matin à quatre heures pour méditer une heure environ. Puis vient la première séance d'étude de la journée, en solitaire. Il est recommandé d'étudier alors une ou plusieurs « paroles de Brahma ».

Vers six heures débute la classe, pour laquelle les BK se rassemblent afin d'entendre la parole de Brahma du jour. Elle est lue et commentée par une sœur « enseignante » (*teacher*), qui ne se prive pas de tester les « étudiants » en les interrogeant. Chacun vaque ensuite à ses occupations, consignes et rappels de la *murlī* en tête. Ils devront à nouveau méditer plusieurs fois dans la journée. Par ailleurs, la Rajyoga Education & Research Foundation, basée sur le mont Abu (Rajasthan), centralise un programme mondial de cours, stages et séminaires, dispensés dans les quatre-vingts pays où la BKWSU est présente.

---

19. Notons que d'autres mouvements sectaires comme le mouvement du Bochasanwasi Shri Akshar Purushottam Samstha (BAPS), exigent des jeunes gens désirant l'ordination qu'ils aient d'abord achevé un cursus universitaire classique, avant de se présenter à l'initiation (Williams, 2001 : 110).

Les prétendantes au titre d'« enseignante », jeunes filles souvent à peine sorties de la puberté, suivent des stages intensifs de formation sur le mont Abu (depuis la naissance du mouvement, les femmes détiennent dans l'université un statut prédominant). Convaincue de leur disposition naturelle à accomplir le bien, l'institution leur confie la fonction d'« enseignantes », les investissant ainsi de l'aspect pédagogique de la diffusion du dogme. Le principe de *long-life study*, sur lequel la BKWSU fonde son programme d'enseignement, se confond avec celui de « formation permanente » développé au sein des entreprises occidentales. Par ailleurs, les infrastructures du mont Abu reçoivent le nom de « campus » : notamment Gyan Sarovar, l'« Académie pour un monde meilleur » conçue comme une structure éducative ultramoderne, équipée d'outils de communication et de gestion suffisamment performants et attractifs pour toucher le plus grand nombre. Jouxant la partie résidentielle, elle se consacre aux activités de recherche et de développement. Quatorze salles de séminaire, disposant chacune de plusieurs centaines de places, servent autant de départements (*wings*), destinés à mobiliser quatorze champs sociaux : l'éducation, l'administration, le monde des affaires et de l'industrie, la politique, l'art et la culture, la jeunesse, le milieu rural, le monde associatif, les médias, les institutions religieuses, le domaine scientifique, le secteur juridique, les femmes, les professionnels de la santé. Rencontres, forums, congrès et stages se succèdent tout au long de l'année afin de permettre à Gyan Sarovar de combiner la sagesse spirituelle et le « meilleur de la pratique moderne afin d'apporter sa pierre à la création d'un monde futur meilleur ». Un auditorium d'une capacité de mille huit cents places, une galerie d'arts plastiques et audiovisuels entièrement dédiée à la thématique spirituelle et, enfin, une salle d'exposition scientifique baptisée Spiritual Application Research Centre (SPARC), tendent à faire des lieux un espace original de rencontre et d'expérimentation.

Enfin, la BKWSU s'investit fortement dans les domaines de l'éducation et de l'enseignement supérieur. Elle a ainsi obtenu un accord de partenariat avec l'État du Karnataka afin de proposer une « option gyan » dans l'Université de Mysore. Suite au décès de Jagdish Chander, une BK californienne, sœur Denise, s'est vu confier, en 2000, l'écriture et la coordination de ce programme éducatif. Le cursus s'intitule : Values Education and Spirituality. Sept unités sont d'ordre théorique, trois d'ordre pratique. Seuls deux chapitres sont spécifiquement *gyan*, écrits au nom de Jagdish Chander. Audio et vidéo complèteront le tout : des CD interactifs, un website, etc. Ce cours devra s'ajuster aux quatorze départements de l'Académie pour un monde meilleur (Gyan Sarovar) d'où le rôle crucial joué par le Multi Media Office qui centralise aussi l'opération. Ce matériel doit être d'un haut niveau, afin d'être opérationnel et traduit partout dans le monde.

En résumé, la BKWSU mène une offensive soutenue et militante en faveur d'une réinsertion des valeurs spirituelles dans les établissements scolaires. Les entretiens répétés au cours de nos terrains avec des membres des classes moyennes et supérieures indiennes révèlent qu'ils tiennent en basse estime les écoles publiques,

jugées médiocres et mal équipées, tandis que l'éducation de leur progéniture représente pour eux un terrain ultra sensible. Ces familles plus ou moins aisées préfèrent généralement confier l'éducation de leurs enfants aux florissantes écoles privées anglophones, afin d'assurer leur compétitivité sur l'échiquier économique international. Les initiatives d'institutions comme la BKWSU se voient dans ce cas amplement favorisées par la réputation de médiocrité attribuée au système scolaire public indien. La BKWSU inscrit par conséquent l'éducation au rang des devoirs humanitaires que lui impose son statut d'ONG.

## Conclusion

Dans les traditions sectaires hindoues les plus connues, comme dans la philosophie indienne de manière générale, le maître n'est que le porte-parole d'un enseignement hérité qu'il prétend transmettre sans rien y ajouter. L'innovation est mise sous le sceau d'un retour à la tradition. Tenant son autorité de son inscription dans une lignée initiatique (*paramparā*) reconnue, le guru est chargé de divulguer l'enseignement sotériologique qu'il a reçu de ses maîtres, lequel repose sur une interprétation singulière de certaines Écritures hindoues. Son érudition est ainsi mobilisée pour transmettre une doctrine dont il n'est que le dépositaire temporaire. Certains mouvements sectaires contemporains, même parfaitement ancrés dans la globalisation, contribuent à la publication d'un maximum de textes religieux sanskrits ou à soutenir des études savantes sur la tradition dont ils sont issus<sup>20</sup>.

Les deux cas d'études qui nous ont retenus ici diffèrent de ce schéma général en ce que les maîtres ne s'inscrivent pas dans une lignée initiatique reconnue et qu'ils sont considérés comme les auteurs personnels de leur œuvre. Plutôt que de transmettre une exégèse d'Écritures hindoues existantes, ils se construisent – avec l'aide de leurs plus proches disciples – un canon sectaire singulier. Leur sotériologie ne repose pas sur une exégèse nouvelle de la tradition hindoue, mais sur une révélation qu'auraient reçue les maîtres-fondateurs. L'apprentissage exclusif de la parole du maître, seul capable de conférer la libération, remplace ainsi l'étude des Écritures hindoues. Les pratiques d'érudition ne sont plus mises au service de la défense d'une doctrine héritée, mais à celui d'une parole révélée. La mise en écriture systématique de la parole du maître permet de constituer cette parole en un corpus sectaire qui devient central dans la formation des disciples. Ces derniers doivent acquérir une connaissance parfaite des règles de

---

20. Entre autres, citons la SYDA Foundation, dirigée depuis 1982 par Gurumayi, une disciple de Swami Muktananda (1908-1981), qui subventionne, par le biais d'une Muktabodha Foundation, un vaste programme de digitalisation et de mise en ligne d'un grand nombre de textes religieux sanskrits. Dans une autre démarche, c'est à Steven J. Rosen alias Satyaraj Das, renonçant du mouvement krishnaïte ISCKON, que l'on doit la fondation, en 1992, du *Journal of Vaishnava Studies*, une revue académique dédiée aux traditions vishnouïtes.



conduite dictées par le maître, mais aussi de ses paroles diverses. Cette exigence est d'autant plus soutenue si le disciple est un ascète : l'ascète Ananda Margi ou BK doit être capable de justifier sa pratique et d'en démontrer les fondements, les objectifs et la rationalité. Après la mort du maître, des ascètes érudits sont chargés, par un travail d'exégèse particulier, de réactualiser sa parole en en délivrant des commentaires. Alors que les fondateurs de ces deux mouvements sectaires ne sont pas à proprement parler des érudits, leurs successeurs se livrent donc à des pratiques d'érudition autour de cette parole qu'ils considèrent comme révélée. Il semble donc que, au fur et à mesure qu'un mouvement sectaire gagne en ancienneté, les pratiques érudites tendent à se développer davantage et ce même quand, à sa fondation, le mouvement ne connaissait pas de corpus textuel défini. On voit au final combien même dans des contextes sectaires hindous fortement marqués par un anti-intellectualisme, les pratiques d'érudition demeurent essentielles au processus d'ascèse, en même temps qu'elles ne lui suffisent pas.

Pascale LÉPINASSE  
chercheur indépendant

calousta@yahoo.fr

Raphaël VOIX

EHESS – Centre d'Études de l'Inde et de l'Asie du Sud  
raphael.voix@gmail.com

## Bibliographie

- ANANDAMURTI Sri Sri, non daté, *Subhāṣita saṃgraha* [Compilation des beaux discours, trois tomes].
- , 1979-1980, *Ānanda Vacanāmṛtam*, 1-22 khaṇa [Paroles éternelles sur la félicité, tomes 1-22], Kolkata, AMPS [rééd. 2007].
- , 1991, *Ānanda Vāṇī Saṃgraha* [Compilation des sentences sur la félicité], Kolkata, AMPS.
- ARAVAMUDAN Srinivas, 2006, *Guru English, South Asian Religion in a Cosmopolitan Language*, Princeton, Princeton University Press.
- BABB Lawrence A., 1986, *Redemptive Encounters. Three Modern Styles in Hindu Tradition*, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press.
- BHARATI Agehananda, 1970, « The Hindu Renaissance and its Apologetic Patterns », *The Journal of Asian Studies*, 29-2, pp. 267-287.
- , 1980, *The Ochre Robe. An Autobiography*. Santa Barbara, Ross-Erickson.
- BISWAS Supratim, 2000, *Samsad Bengali-English Dictionary*, Calcutta, Sahitya Samsad.
- BOUILLIER Véronique, 2009, « Y a-t-il des monastères dans l'hindouisme ? Quelques exemples shivaïtes », in Herrou A., Krauskopff G., (eds.), *Moines et moniales de par le monde. La vie monastique au miroir de la parenté*, Paris, L'Harmattan, pp. 25-35.
- CHAKRABARTY Dipesh, 2009, *Provincialiser l'Europe. La pensée coloniale et la différence historique*, Paris, Amsterdam [*Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princetown University Press, 2000].

- CHANDER Jadish, 1981, *The First Man*, Delhi, Prajapita Brahma Kumaris World Spiritual University.
- , 1981-1985, *The Eternal Drama of Soul. Matter and God*. Part 1-2. Delhi, Prajapita Brahma Kumaris World Spiritual University.
- CHATTERJI Joya, [1994] 2002, *Bengal Divided, Hindu Communalism and Partition, 1932-1947*, Cambridge, Cambridge University Press.
- CLÉMENTIN-OJHA Catherine, 2006, « Replacing the Abbot: Rituals of Monastic Ordination and Investiture in Modern Hinduism », *Asiatische Studien/Études Asiatiques*, 60-3, pp. 535-573.
- COLAS Gérard, GERSCHHEIMER Gerdi, (éds.), 2009, *Écrire et transmettre en Inde classique*, Paris, École française d'Extrême-Orient.
- DALMIA Vasudha, MALINAR Angelika, CHRISTOF Martin, 2003, *Charisma and Canon Essays on the Religious History of the Indian Subcontinent*, Delhi, Oxford University Press.
- DATTA Bhabataran, 1981, *A Linguistic Study of Personal Names and Surnames in Bengali*, Calcutta, University of Calcutta.
- GHURYE K. G., 1950, *Preservation of Learned Tradition in India*, Bombay, The Popular Book Depot.
- GONDA Jan, 1997, *Change and Continuity in Indian Religion*, New-Delhi, Munshiram Manoharlal.
- GUPTA R. M., 2007, *The Caitanya Vaiṣṇava Vedānta of Jīva Gosvāmī: When Knowledge Meets Devotion*, London, Routledge.
- HULIN Michel, 2001, *Shankara et la non-dualité*, Paris, Bayard.
- , 2008, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Paris, Éditions du Panama.
- JORDENS J. T. F., [1978] 1997, *Dayananda Sarasvati. His Life and Ideas*, Delhi, Oxford University Press.
- , 1998, *Dayananda Sarasvati. Essays on his Life and Ideas*, Delhi, Manohar.
- KAVIRAJ Sudipta, 2000, « Laughter and Subjectivity: The Self-Ironical Tradition in Bengali Literature », *Modern Asian Studies*, 34-2, pp. 379-406.
- LÉPINASSE Pascale, 2005, *De la dévotion à l'universalisation morale : profils et offensive de trois mouvements transnationaux indiens. Étude sur la vitalité hindoue contemporaine*. Thèse de doctorat de sociologie, EHESS, Paris.
- , 2007, « L'humanitarisme hindou ou la dévotion civile », *Archives des sciences sociales des religions*, 137, pp. 85-105.
- LORENZEN David N., 1972, *The Kapalikas and Kalamukhas: Two Lost Saivite Sects*, Berkeley, University of California Press.
- McKEAN Lise, 1996, *Divine Enterprise. Gurus and the Hindu Nationalist Movement*, Chicago, The University of Chicago Press.
- MALAMOUD Charles, 2002, « Noirceur de l'écriture. Remarques sur un thème littéraire de l'Inde ancienne », in *Le Jumeau Solaire*, Paris, Seuil, pp. 85-114.
- , 2005, « Parole à voir et à entendre », in *Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne*, Paris, Albin Michel, pp. 61-72.
- MICHAEL Axel, (ed.), 2001, *The Pandit, Traditional Scholarship in India*, Delhi, Manohar.
- MONIER Williams, 1997, *Sanskrit-English Dictionary*, Delhi, Motilal Banarsidass.
- MUKHERJI Abhijit, 1985, « European Jones and Asiatic Pandits », *Journal of the Asiatic Society*, 27-1, pp. 43-58.

- OLIVELLE Patrick, 1984, « Function of Textual Tradition in *Sannyāsin* Orders », in Gaeffke P., Utz D. A., (eds.), *Identity ad Division of Cults in South Asia*, Philadelphia, University of Pennsylvania, Dept. of South Asia Regional Studies, pp. 45-57.
- , 2008, *Collected Essays I. Language, Texts and Society. Explorations in Ancient Indian Culture and Religion*, Firenze, Firenze University Press.
- PASSERON Jean-Claude, REVEL Jacques, (éds.), 2005, *Penser par cas*, Paris, École des Hautes Études en Sciences sociales.
- PELLEGRINI Gianni, 2004, « The Figure of the paṇḍita as guru », in Rigopoulos A., (ed.), *Guru. The Spiritual Master in Eastern and Western Tradition: Authority and Charisma*, Milano, Indosiatica, pp. 305-325.
- RAY Rajat Kanta, (ed.), 1995, *Mind, Body and Society: Life and Mentality in Colonial Bengal*, London, Oxford University Press.
- RENOU Louis, 1960, *Études védiques et paninéennes*, Tome VI : *Le destin du Veda dans l'Inde*, Paris, Éditions de Boccard.
- RENOU Louis, Jean FILLIOZAT, 1985, *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient.
- ROCHER Rosane, 1989, « The Career of Rādhākānta Tarkavāgīśa, an Eighteenth-Century Pandit in British Employ », *Journal of the American Oriental Society*, 109-4, pp. 627-633.
- SARASVATĪ Dayānanda, [1875] 1985, *Bhavānīlāla Bhāratiya* (Pūna pravacana-Upadeśa mañjari [Les discours de Poona-Bouquet d'enseignements], Ajmer, Vaidika pustakālaya, pp. 111-118. Trad. Catherine Clémentin-Ojha (<http://ceias.ehess.fr/docannexe.php?id=1463>).
- SARKAR Sumit, 1992, « “Kaliyuga”, “Chakrī” and “Bhakti” Ramakrishna and His Times », *Economical and Political Weekly*, XXVII-29, pp. 1543-1559.
- SARMA Deepak, 2003, *An Introduction to Madhva Vedanta*, London, Ashgate.
- SHAH A. M., 2006, « Sects and Hindu Social Structure », *Contributions to Indian Sociology*, 40-2, pp. 209-248.
- SHIL Edward N., 1961, *The Intellectual between Tradition and Modernity. The Indian Situation*, The Hague, Mouton & Co.
- SIVANANDA Sarasvati, 1941, *Sure Ways for Success in Life and God-Realization*, Rishikesh, The Yoga-Vedanta Forest Academy and Divine Life Society.
- SNELL Rupert, 1994, « Introduction: Themes in Indian Hagiography », in Callewaert W. M., Snell R., (eds.), *According to Tradition. Hagiographical Writing in India*. Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, pp. 1-13.
- THAPAR Romila, 1981, « The householder and the renouncer », *Contributions to Indian Sociology*, 15/1-2.
- VIJAYANANDA Avadhuta, 1994, *The Life and Teaching of Shrii Shrii A'nandamu'rti*, Kolkata, Ananda Marga Publications.
- VOIX Raphaël, 2010, *Dévotion, ascèse et violence dans l'hindouisme sectaire. Ethnographie d'une secte shivaïte du Bengale*, Thèse de doctorat, Université Paris-Ouest la Défense.
- , 2011, « Une utopie en pays bengali : de l'idéologie sectaire à l'édification d'une alternative communautaire », in Clémentin-Ojha C., (éd.), *Convictions religieuses et engagement en Asie du Sud depuis 1850*, Paris, École française d'Extrême-Orient, coll. « Études thématiques 25 », pp. 165-188.
- WILLIAMS Raymond B., 2001, *An Introduction to Swaminarayan Hinduism*, Cambridge, Cambridge University Press.

## Résumé

*Cet article interroge l'articulation entre pratiques d'érudition et ascèse dans l'hindouisme sectaire contemporain à partir de deux études de cas : Ananda Marga, fondée au Bengale en 1955 et BKWSU, créée dans le Sindh en 1937. Considérés comme des incarnations divines, les maîtres-fondateurs de ces deux sectes ne s'inscrivent pas dans une lignée initiatique (paramparā) reconnue. Leur enseignement repose davantage sur la singularité de leur parole, considérée comme révélée et que les disciples sont chargés de mettre en écriture, que sur l'exégèse d'Écritures hindoues. Le corpus sectaire ainsi constitué devient l'objet d'un apprentissage méthodique, mais aussi de publications et de commentaires variés. La dévalorisation des textes classiques au profit de la seule parole du maître ne marque donc pas l'absence de pratiques d'érudition, mais leur concentration sur un corpus de textes spécifique. L'érudition apparaît ainsi nécessaire, mais non suffisante, au processus d'ascèse.*

*Mots-clés : hindouisme sectaire, érudition, ascèse, corpus de textes classiques.*

## Abstract

*This article examines the relationship between practises of erudition and asceticism in contemporary sectarian Hinduism drawing from two case studies: Ananda Marga founded in 1955 in Bengal and Brahma Kumari World Spiritual University, founded in 1937 in Sindh. The founding masters of the two sects are regarded as divine incarnations and not part of a recognised initiatory lineage (paramparā). Their teaching bases itself less on the exegesis of Hindu Scriptures than on the originality of their discourses considered as a divine "revelation", and which the disciples are entrusted to transcribe. The sectarian textual corpus thus constituted becomes the object of methodological study, publications and commentaries. The devaluation of the exegesis of classical texts in favour of the word of the Guru does not indicate the absence of practices of scholarship but its concentration on a specific and unique textual corpus. Erudition appears thus necessary, though not sufficient to the process of asceticism.*

*Key words: sectarian Hinduism, erudition, asceticism, corpus of classical texts.*

## Resumen

*Este artículo se interroga sobre la articulación entre la práctica de la erudición y la ascesis en el hinduismo sectario contemporáneo a partir del estudio de dos casos: Ananda Marga, fundada en Bengala en 1955 y Brahma Kumaris World Spiritual University, fundada en el Sindh en 1937. Considerados encarnaciones divinas, los maestro-fundadores de ambas sectas no se inscriben en un linaje iniciático (paramparā) reconocido. Su enseñanza se basa menos en la exégesis de las escrituras hindúes que en la singularidad de su palabra, considerada como revelada y que los discípulos están encargados de transcribir. El corpus sectario así constituido se convierte en objeto de aprendizaje metodológico, publicaciones y comentarios. La devaluación de la exégesis de los textos clásicos respecto a la palabra exclusiva del maestro, no implica el ausencia de prácticas de erudición, sino su concentración en otro corpus de textos. La erudición se revela así necesaria pero no suficiente en el proceso de ascesis.*

*Palabras clave: hinuismo sectario, erudición, ascesis, corpus de textos clásicos.*